

مطالعات اسلامی: علوم قرآن و حدیث، سال چهل و هفتم، شماره پیاپی ۹۴
بهار و تابستان ۱۳۹۴، ص ۹۹ - ۱۲۰

نقد دیدگاه مسکویه درباره شاخصه انسانیت و رابطه آن با فضیلت و سعادت بر مبنای قرآن و حدیث*

محمد مصطفائی

دانش آموخته دکتری دانشگاه فردوسی مشهد

Email: mostafaei60@gmail.com

حسن نقی زاده^۱

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

Email: naghizadeh@um.ac.ir

دکتر عباس جوارشکیان

استادیار دانشگاه فردوسی مشهد

Email: javareskian@um.ac.ir

دکتر غلامرضا رئیسیان

استادیار دانشگاه فردوسی مشهد

Email: raesian42@um.ac.ir

چکیده

مسکویه «عقل» را ذات و جوهر نفس مجرد انسان می‌داند و «فضیلت» را حاکمیت عقل بر قوای نفس و اعمال آن، ذکر می‌کند که نتیجه‌ی آن، آزادی عقل در پرداختن به تأملات نظری است و ره‌آورد این تأملات که عبارت است از «حکمت»، همان «سعادت» نفس است. بنابراین سعادت، مستند به جنبه نظری عقل است، و فضیلت که حاصل شأن عملی عقل است، نقشی مقدمی برای آن دارد. اما در آیات و روایات، فضیلت و سعادت انسان از طرفی ریشه در عقل دارد و از طرف دیگر اراده و انتخاب‌گری انسان میان فجور و تقوا، موجب تزکیه (فضیلت) و در نتیجه فلاح (سعادت) است. از این رو حوزه معنایی عقل در لغت و لسان دین، و همچنین شاخصه محوری فضیلت و سعادت انسان در قرآن، سؤالات کلیدی این تحقیق بوده‌اند که پس از تعیین «انسان به منزله عامل انتخابگر» به‌عنوان آن شاخصه محوری، و بازشناسی معنای عقل و اذعان به منشأ بودن آن در فضیلت و سعادت از طریق تمییز میان حق و باطل و تدبیر و عاقبت‌اندیشی، به این نتیجه رسیدیم که بر خلاف رأی مسکویه، فضیلت نقش مقدمی برای سعادت ندارد بلکه ملاک فضیلت و سعادت یک چیز است و آن اتخاذ «تقوا» است.

کلیدواژه‌ها: قرآن، حدیث، مسکویه، شاخصه انسانیت، عقل، فضیلت، سعادت.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۱/۱۲/۲۲، تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۳/۰۳/۲۶.

۱. نویسنده مسئول

مقدمه

اینکه انسان بودن انسان به کدام شاخصه اوست و تبیین نقش این ویژگی در رابطه با فضیلت و سعادت، چارچوب نظام اخلاقی مسکویه را تشکیل می‌دهد. مسکویه «عقل» را فصل ممیز انسان می‌داند و آنگاه فضیلت و سعادت انسان را با توجه به آن، تبیین می‌کند. از آنجا که در قرآن و روایات نیز از طرفی به عقل انسان اهمیت زیادی داده شده است و در تعبیری «اصل» (کلینی، کافی، ۱۸۱/۸)، «قوام» (ابوالفتح کراچکی، کنز الفوائد، ۳۱/۲) و «نظام» وجود انسان (آمدی، غرر الحکم، ۲۷۷)، عقل او قلمداد شده است؛ و از طرف دیگر تبیین فضیلت و سعادت از منظر دینی صورتی متفاوت با تبیین مسکویه دارد، در این جستار پس از نقل آرای مسکویه، در پی آن بوده‌ایم که مشخص سازیم محور فضیلت و سعادت انسان در قرآن چیست و چه رابطه‌ای با عقل دارد. بعد از تعیین این شاخصه محوری در انسان از منظر قرآن، به تحلیل معنای عقل در لغت، قرآن و روایات می‌پردازیم و بر این اساس، میزان و چگونگی دخالت عقل در فضیلت و سعادت انسان از منظر قرآن، روشن می‌شود و مبنای مقایسه میان دستگاه فلسفی مسکویه و دیدگاه قرآنی قرار می‌گیرد.

فصل ممیز انسان از نظر مسکویه

مسکویه از این نکته شروع می‌کند که: ماهیت نفس انسان چیست؟ و ضمن بر شمردن دلایلی اثبات می‌کند که نفس ما نه جسم است و نه جزئی از جسم و نه عرض (مسکویه، تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، ۳۰-۳۱)، و آنگاه ذات و جوهر این نفس مجرد را، «عقل» معرفی می‌کند (همو، ۳۳).

در ادامه همچون ارسطو^۱ که در آن شاخصه و خاصیت اصلی انسان بحث کرده و به این نتیجه رسیده که: «انسان را وظیفه و عمل خاصی است و آن عبارت است از عمل و فعالیت که نفس بر وفق عقل انجام می‌دهد» (ارسطو، اخلاق نیکوماخس، ۱۸/۱)، ضمن بیان این نکته که برای هر موجودی اعم از حیوان و نبات و جماد و بسائط آنها، همچنین اجرام سماوی، قوا و ملکاتی است که هویت هر یک از آنها و تمایزشان از سایرین، به آن قوا و ملکات بوده، و زدن مثال‌هایی از جمله به «شمشیر» که مثلاً شاخصه‌ی آن، «برندگی» و کمال آن در برندگی

۱. به جهت رویکرد فلسفی مسکویه و احترام و اهتمام زیاد وی به ارسطو و نقل آرای او در آثارش، به گفتار ارسطو نیز در ابتدای مباحث اشاره می‌کنیم.

هرچه بیشتر است، ویژگی اختصاصی مورد انتظار از انسان را، «خلق نیکو و اعمال پسندیده» بیان می‌کند (مسکویه، تهذیب الاخلاق، ۳۴) و البته در ادامه، این اخلاق نیکو را مبتنی بر «عقل» و قوه تعقل انسانی دانسته و آن را، فصل ممیز اصلی انسان بیان می‌کند: «و اما افعال و قوا و ملکات اختصاصی انسان که انسان بودن انسان به آن بوده و انسانیت و فضائلش با آن تمام می‌شود، همان امور ارادی‌ای است که قوه فکر و تمییز بدان تعلق می‌گیرد.» (همو) در اواسط کتاب نیز آنجا که مراتب موجودات را ترسیم می‌کند، افق انسانی را چسبیده به سطح پیشرفته «ادب‌پذیری» و «تعلیم‌پذیری» حیواناتی مثل میمون، که بدون تمرین و از پیش خود، اعمال دیگران را تقلید می‌کنند، می‌داند و مشخصه افق انسانی را «برخورداری از عقل و تمییز و نطق» بیان می‌کند. (همو، ۷۸)

وی تصریح می‌کند که: «بنابراین: برای انسان از میان سایر موجودات، فعل خاصی است که دیگری در آن شریک نیست و آن همان انجام امور مبتنی بر قوه تمییز و تفکر است که در نتیجه، هر کس تشخیص و تمییزش صحیح‌تر و تفکرش درست‌تر و انتخابش بهتر باشد، در انسانیت کامل‌تر خواهد بود.» (همو، ۳۵)

بنابراین از منظر مسکویه فصل ممیز انسان، قوه عاقله به عنوان جوهر نفس مجرد اوست و هر چه بهره انسان از عقل در نظر و عمل بیشتر باشد، انسانیتش کامل‌تر است.

رابطه فصل ممیز انسان با فضیلت از نظر مسکویه

ارسطو تصریح می‌کند که «فضیلت هر چیز متناسب با عمل خاص آن است» (ارسطو، ۴/۲). مسکویه نیز رابطه مستقیمی میان فصل ممیز انسانی یعنی قوه عاقله و فضیلت قائل است به گونه‌ای که اساساً فضیلت‌پذیری را حاصل و نتیجه‌ی رشد قوه تمییز و تعقل آدمی می‌داند.^۱ وی به‌طور کلی از آنجا که نفس انسان را مجرد و گوهر آن را عقل می‌داند، فضیلت نفس را «شوق آن به افعال مختص به خودش یعنی علوم و معارف، همراه با دوری جستن از امور جسمانی»^۲ بیان می‌کند که این دوری جستن از جسمانیات نیز همچون جنبه شوق نفس به علوم و معارف، متأثر از عقل و تحت نظر آن صورت می‌گیرد. از این رو از میان فضائل چهارگانه بنیادی یعنی «حکمت»، «شجاعت»، «عفت» و «عدالت» که وی بر اساس تقسیم قوای

۱ «ثم تتزايد فيهم قوة التمييز والفهم إلى أن يصيروا إلى وسط الأقاليم فيحدث فيهم الذكاء وسرعة الفهم والقبول للفضائل»، (مسکویه، تهذیب الاخلاق و تطهير الاعراق، ۷۸)

۲ «أما شوقها إلى أفعالها الخاصة بها أعنى العلوم والمعارف مع هربها من أفعال الجسم الخاصة به فهو فضيلتها»، (همو، ۳۳)

نفس به «عاقله»، «غضبیه» و «شهوویه» (مسکویه، تهذیب الاخلاق، ۳۸) بدان‌ها قائل است، صرف نظر از رابطه مستقیم حکمت با عقل، در تعاریف آن سه فضیلت دیگر نیز تنها یک چیز را می‌توان دید و آن حاکمیت عقل است که در خصوص قوای غضبیه و شهوویه حاصل این حاکمیت بر آن‌ها، می‌شود: «شجاعت» و «عفت» (همو، ۴۰)؛ و زمانی که این هر سه فضیلت تحت حاکمیت عقل با هم در تعادل و سازش باشند به گونه‌ای که هیچ‌یک از آن‌ها بر دیگری غلبه نکند، در واقع انسان صاحب ملکه «عدالت» شده است. (همو) بنابراین عدالت برآیند دیگر فضائل و مطلوب نهایی در اخلاق است که حاصل تدبیر و تسلط عقل است.

هدف از عدالت اخلاقی: آزادی عقلی

نکته شایان ذکر در اینجا توجه به هدف و منظوری است که از رهگذر رسیدن به عدالت اخلاقی و به تعبیر دیگر فضیلت و اخلاق برای انسان حاصل می‌شود. در حقیقت از آنجا که مسکویه گوهر وجود انسان را عقل او می‌داند، سعادت انسان را در پرداختن هرچه بیشتر و خالصتر به تأملات عقلی می‌داند و لازمه آن را آزاد شدن عقل از اسارت شهوت و غضب بیان می‌کند. لذا می‌توان گفت وقتی در سایه‌ی رسیدن به عدالت اخلاقی، «حکم عقل به سادگی اجرا شد، بدن هیچ وقت مزاحم روح نیست و آن وقت روح بدون هیچ مزاحمتی از ناحیه بدن کمالات خودش را کسب می‌کند» (مرتضی مطهری، فلسفه اخلاق، ۳۱۰). مسکویه خود در بیان فضیلت «عفت»، فایده‌ی آن را چنین بیان می‌کند: «با آن، آزاد می‌شود و دیگر بنده‌ی هیچ‌یک از شهواتش نیست.» (مسکویه، تهذیب الاخلاق، ۴۰) به قول مطهری: «اخلاق از نظر این حکما از مقوله آزادی است به یک معنا، و از مقوله حاکمیت عقل است به معنی دیگر، که اگر آزادی بگوییم می‌شود آزادی عقلی» (مرتضی مطهری، فلسفه اخلاق، ۳۱۱).

رابطه فصل ممیز انسان با سعادت از نظر مسکویه

مسکویه تصریح می‌کند که: «سعادت هر چیزی در رسیدن به کمال اختصاصی آن است.»^۱ به تعبیر دیگر از نظر او، سعادت هر موجودی در ارتباط مستقیم با فصل ممیز آن است، بنابراین: «سعادت انسان در فعالیت عقلانی او خواهد بود و لذا برای سعادت انسان مراتب

۱. «وسعادة كل شيء في تمامه و كماله الذي يخصصه»، (مسکویه، تهذیب الاخلاق، ۸۳)

بسیاری قابل تصور است که بر حسب [کیفیت] تفکر و آنچه متعلق تفکر قرار می‌گیرد رده‌بندی می‌شود و به همین جهت گفته شده است که برترین تفکر، تفکر در برترین [و منزه‌ترین] امور است و آنگاه مرتبه به مرتبه از درجه‌ی این تفکر کاسته شده، تا اینکه به مرتبه‌ی تفکر در امور ممکن عالم حس منتهی می‌گردد.» (مسکویه، تهذیب الاخلاق، ۳۶).

ارسطو حد اعلاّی سعادت نفس را برخوردارِی از علوم و معارف و رسیدن به نهایت آن یعنی «حکمت» می‌داند چراکه حکمت مطلوبیت ذاتی دارد و وسیله‌ی حصول چیز دیگری نیست. (مسکویه، رسالتان فی اللذات و الآلام و النفس و العقل، ۲۲) از نظر مسکویه نیز سعادتِ قصوای انسان زمانی حاصل می‌شود که متعلق تفکر او برترین باشد و چنین متعلقِ نقطه پایان تفکر است نه آنکه خود واسطه‌ای باشد برای تفکر در مرتبه‌ای بالاتر، به عبارت دیگر سعادتِ قصوی از تفکر در امری حاصل می‌آید که «لذاته» مطلوب باشد نه «لغیره». (مسکویه، ترتیب السعادات، ۲۴) وی رسیدن به این نقطه از تفکر و این درجه از سعادت را آنجا می‌داند که فرد با طی طریق فلسفه و معرفت مخلوقات و طبایع آنها به حکمت و علوم الهی رسیده و مستعد دریافت فیض الهی شود و در نتیجه یا حکیمی کامل شود که الهامات و تأییدات آسمانی در تصورات عقلی و تأملات حکمی، را دریافت می‌کند، و یا نبی و پیامبری شود که وحی الهی به سراغش می‌آید.^۱

برای فهم بهتر تبیین سعادت از منظر مسکویه، اشاره به جهان‌بینی او سودمند می‌نماید. «مسکویه تشوّ اشياء را از خداوند، به طریق صدور می‌داند. نخستین صادر از این مبدأ و منبع هستی، عقل اول است، که آن را عقل فعال می‌نامد (بر خلاف نوافلاطونیان اسلام که این نام را به عقل دهم می‌دهند). صادر دوم نفس، و سوم افلاک است» (ماجد فخری، سیر فلسفه در جهان اسلام، ۲۰۵) لذا او معتقد است که عقل بر نفس، و نفس بر طبیعت احاطه دارد^۲ و تصریح می‌کند که سعادت هر مرتبه‌ای در استفاده و بهره‌بردن از مرتبه‌ی بالاتر حاصل می‌شود. (مسکویه، الفوز الاصر، ۷۹) از این رو سعادت نفس زمانی به دست می‌آید که در حرکتی

۱ «... و صار إماماً حكيماً تاماً تأتيه الإلهامات فيما يتصرف فيه من المحاولات الحكيمة والتأييدات العلوية في التصورات العقلية وإماماً نبياً مؤيداً يأتيه الوحي على ضروب المنازل التي تكون له عند الله تعالى ذكره»، همو، ۷۹.

۲ «احاط العقل بالنفس و النفس بالطبيعة» (مسکویه، الفوز الاصر، ۷۱)

صعودی، از نور عقل فعال (صادر اول) بهره گیرد و به کمک آن، قوه عاقله‌اش از قوگی به فعلیت درآید و در نتیجه، نفس به کمال برسد.^۱

لازم به ذکر است که مسکویه همچون ارسطو (ارسطو، ۳۵/۱) قائل به دو سطح از سعادت است و آنچه در بالا بدان اشاره شد را می‌توان سعادت عقلی نامید چراکه خود، مرحله مقدماتی سعادت عقلی یعنی رسیدن به فضیلت و عدالت اخلاقی را که در کتاب «تهذیب الاخلاق» به دنبال آن است، مرحله‌ی «سعادت خُلُقِی»^۲ می‌نامد. (مسکویه، تهذیب الاخلاق، ۸۱).

فلسفه: طریق رسیدن به سعادت قصوی از نظر مسکویه

مسکویه، ارسطو را نخستین کسی می‌داند که طریق رسیدن به سعادت قصوی را که از نظر وی همان طریق تفلسف و آغازیدن از علم منطقی است، به عنوان یک صنعت و فن تدوین نموده است. لذا کتاب «ترتیب السعادات» خود را در تفصیل این مراتب فلسفی ارسطو نگاشته است و بر این باور است که نه تنها جز این راه، طریقی برای رسیدن به سعادت قصوی نیست بلکه کوتاه‌تر از آن راه هم وجود ندارد. (مسکویه، ترتیب السعادات، ۲۳-۲۴؛ همو، تهذیب الاخلاق، ۹۴).

وی سعادت انسان را در کمال هر دو قوه «عالمه» و «عامله» می‌داند و همان تقریر فیلسوفان از غایت فلسفه راه، مبنی بر حضور صور تمام موجودات در نفس، و تبدیل شدن به عالمی کوچک [مشابه عالم عینی]، در تعریف سعادت ذکر می‌کند و البته بر عمل به مقتضای آن علم کلی هم تأکید می‌کند. (مسکویه، تهذیب الاخلاق، ۵۷-۵۸)

اساساً مسکویه سعادت را از ناحیه‌ی عقل نظری ترسیم می‌کند و تنها فضیلت جاودان و مؤثر در سعادت آن جهانی انسان را «حکمت» ذکر می‌کند.^۳ از این رو پرداختن انسان به تعدیل قوای شهویه و غضبیه و اشتغال به این امر را به نوعی نزول از مقام تأملی عقل و در آستانه خروج از حد سعادت می‌داند که فقط چون در این تعدیل، باز خود عقل است که نقشی فعال

۱ «فاذا تحركت نحو العقل استنارت به و استفادت منه» (همو، ۵۷)؛ و: «لیتم ذاتها بالعقل» (همو، ۵۹) و نیز: «فادن النفس هی عاقله بالقوه و انما یخرجها الی الفعل العقل الذی هو بالفعل» (مسکویه، رسالتان، ۲۴).

۲ «كان غرضنا في هذا الكتاب السعادة الخلقية وأن تصدر عنا الأفعال كلها جميلة».

۳ «وینبغی أن یعلم أنه لا یحتاج فی صحه الأرواح الطیبه المستغنیة عن الأبدان إلى شیء من السعادات البدنیة التي ذکرناها سوی سعادة النفس فقط أعنی المعقولات الأبدیة التي هی الحکمة فقط» (مسکویه، تهذیب الاخلاق، ۸۹)

دارد و مورد مشاوره قرار می‌گیرد و نهایتاً هم، غلبه با آن است، این خروج صورت نمی‌گیرد. (مسکویه، الفوز الاصفغر، ۸۱-۸۲) لذا می‌توان گفت گرچه او دستیابی به مراتب بالای سعادت را بدون گذر از مرحله حکمت عملی و اخلاق (سعادت خُلُقِی)، محال می‌داند (مسکویه، تهذیب الاخلاق، ۹۵)، اما آنچه ابتداء و اصالتاً مورد عنایت مسکویه است عقل فلسفی نظری است و با صراحت، مخاطبان کتاب اخلاق خویش را، «محبان فلسفه» و نه توده عوام مردم^۱ معرفی می‌کند. (همو، ۸۱)

شایان ذکر است که طبیعتاً از آنجا که مسکویه حکیمی مسلمان است، طریق شریعت را نیز رساننده به سعادت می‌داند و خود بدان تصریح می‌کند، اما از آنجا که وی در بحث از فضائل، «عبادت» و «تقوا» را ذیل فضیلت «عدالت» آورده (همو، ۴۵) که خود آن، برآیند دیگر فضائل اخلاقی و حاصل جمع آنهاست و نهایتاً نیز نقشی مقدماتی و زمینه‌ساز برای آزادی عقلی و پرداختن به تأملات حکمی دارد، به نظر می‌رسد از نظر او، معرفت و عمل مندرج در شریعت، تنها حد نصاب ورود به جرگه سعادت‌مندان را تأمین می‌کند ولی رسیدن به مراتب عالی سعادت در گرو پرداختن به عقل نظری و طی مدارج حکمت^۲ است. حال آنکه عبادت و تقوا، از منظر قرآن، برای رسیدن به فضیلت و سعادت «طریقیّت» دارد نه آنکه برآیند فضائل دیگر باشد: «وَ أَنْ اَعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ»^۳ (یس: ۶۱) و در نهایت نیز، مراتب سعادت انسان با همین ملاک تقوا، و نه معقولات ابدی، ارزیابی و حاصل می‌شود: «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ»^۴ (الحجرات: ۱۳).

اکنون نوبت آن است که به تأمل در آیات قرآن بپردازیم تا ببینیم فضیلت و سعادت انسان به کدامین شاخصه او مستند شده‌اند.

۱. «و عملناه لمحبي الفلسفة خاصة لا للعوام».

۲. مسکویه اصناف سعادت‌مندان را چهار گروه می‌داند: گروهی که ذاتاً و از همان کودکی بافضیلتند؛ گروهی که خود با سعی و تلاش در جستجوی حقیقت و حکمت بر می‌آیند و با طی طریق تفلسف به مرتبه حکما می‌رسند، سوم و چهارم گروهی که خود به طور داوطلبانه در پی حقیقت نبوده‌اند بلکه به اکراه و اجبار تحت تأدیب و تعلیم شرعی و یا حکمی قرار گرفته‌اند: «و نجد ايضا من يوجد بهذه السيرة اخذا على الاكراه اما بالتأديب الشرعي و اما بالتعليم الحكمي»؛ و آنگاه متذکر می‌شود که آنچه مورد بحث و انتظار است حال گروه دوم است چرا که آن سه گروه دیگر تحت تأثیر امور بیرونی هستند و در نتیجه، آن حال نمی‌تواند مورد درخواست واقع شود «و معلوم ان المطلوب هو القسم الثاني اذا كانت الاقسام الباقية هي من خارج، و لا يمكن ان تطلب»، و نیز تصریح می‌کند تنها این گروه دوم هستند که سعادت‌مند کامل و مقرب درگاه الهی و مستحق محبت و دوستی خداوند هستند «و انه وحده من بين سائر الطبقات هو السعيد الكامل المقرب الى الله عز و جل، المحب المطيع المستحق خلته و محبته». همو، ۱۵۰.

۳. «و اینکه مرا بپرستید این است راه راست!»

۴. «در حقیقت ارجمندترین شما نزد خدا پرهیزگارترین شماست.»

نسان به منزله عامل انتخاب‌گر^۱ در قرآن^۲

به نظر ما آیات ذیل بیان‌گر شاخصه محوری فضیلت و سعادت در انسان هستند:

- «الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَ هُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ» (الملک: ۲)
- «إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا * إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» (الانسان: ۲-۳)
- «وَنَفْسٍ وَ مَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا * قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا * وَ قَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا» (الشمس: ۷-۱۰)

این محور عبارت است از اینکه انسان: «عامل^۳ انتخاب‌گر» است؛ و خود باید هویت و سرنوشت خود را تعیین کند (الملک: ۲، الانسان: ۳) البته انسان با این انتخاب‌گری خود تنها رها نشده است بلکه باید بر اساس الهام فجور و تقوا به نفس او و عقل و ادراکی (الشمس: ۸؛ الانسان: ۲ «سَمِيعًا بَصِيرًا») که از آن برخوردار است سرنوشت خود را با انتخاب یکی از دو راه شکر یا کفر (الانسان: ۳) رقم بزند و البته مسلم است که هدف خلقت انسان و کمال او، در انتخاب راه شکر و در نتیجه، «عمل» (الملک: ۲) به مقتضای آن تقوای الهامی و عقل اعطایی است. چنانچه انسان راه کفر را برگزیند نه تنها از خود تهی می‌شود: «الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ» (الانعام: ۱۲)، بلکه به سطحی پایینتر از چهارپایان تنزل می‌یابد: «أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ» (الاعراف: ۱۷۹).

البته آیات دیگری نظیر: «وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (البقرة: ۳۱): «فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ الْغَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ» (البقرة: ۳۳): و: «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ

۱. قسمت اول این عنوان (انسان به منزله عامل) را از مقاله: «انسان به منزله عامل بحثی تطبیقی درباره نقش پیش فرض‌ها در روانشناسی»، متعلق به آقای خسرو باقری، وام گرفته‌ام.

۲. لازم به ذکر است که این مقاله برگرفته از رساله دکتری با عنوان «بررسی مبانی اخلاق فضیلت‌مدار مسکویه و نراقی بر مبنای قرآن کریم» می‌باشد که در شرف دفاع است. در آن رساله، فصل ممیز انسان، «روح الهی» او اثبات شده، و البته آن شاخصه که از جهت آن، انسان مخاطب دستورات اخلاقی قرار می‌گیرد همین وجه انتخاب‌گری و عمل مبتنی بر تعقل است. از نگاه مسکویه هر دو (فصل ممیز، و شاخصه‌ی مزبور) به عقل بر می‌گردد.

۳. ناکفته پیداست که گستره عمل انسان در آیه مبارکه سوره «الملک»، همه اعمال درونی و جوانحی (تعقل، نیست، ایمان و...) و بیرونی و جوارحی انسان را شامل می‌شود.

۴. در ادامه خواهد آمد که حداقل مبادی عمل سه چیز است: معرفت، میل و اراده؛ و از آن میان، اراده نقش محوری دارد که معنای مراد از آن در اینجا: «تصمیم برخاسته از ترجیح عقلانی بر انجام کاری» است. بعلاوه آنکه «انتخاب‌گری» یکی از معانی چهارگانه «اختیار» است که ملاک تکلیف و جزاء نیز همین معنای اختیار است. البته برای انسان بعنوان فاعل بالقصد (در برابر خداوند بعنوان فاعل بالغایه) همه معنای اراده (دوست داشتن و پسندیدن، تصمیم گرفتن بر انجام کاری، تصمیم برخاسته از ترجیح عقلانی)، و اختیار (در برابر جبر، انتخاب‌گری، در برابر اکرار، در برابر اضطرار) می‌تواند صادق باشد. (نگ: محمد تقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ۲/ ۹۵-۹۶)

رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (الحجر: ۲۹) از روح الهی دمیده شده در گل وجود انسان و ظرفیت علمی او خبر می‌دهند. ناگفته پیداست که آن روح الهی به عنوان سرمایه‌ای برای تکامل و تعالی به انسان داده شده است که در صورت انتخاب راه تقوا می‌تواند همه وجودش را زنده به آن روح کند و عالم به تمام اسمای حسناى الهی شده و در نتیجه، مسجود ملائکه واقع شود. در تأیید معنای بالا می‌توان به حدیثی که در بیان تفاوت انسان با ملائکه و حیوانات از حضرت علی (ع) آمده است اشاره کرد که در آن برای ملائکه تنها عقل، برای حیوانات تنها شهوت، و برای انسان هم عقل و هم شهوت قائل شده‌اند: «إن الله عز و جل ركب في الملائكة عقلا بلا شهوة و ركب في البهائم شهوة بلا عقل و ركب في بني آدم كليهما فمن غلب عقله شهوته فهو خير من الملائكة و من غلبت شهوته عقله فهو شر من البهائم» (صدوق، علل الشرائع، ۴/۱). در معنای این حدیث باید گفت چنان‌که امام (ع) فرموده‌اند صرف داشتن عقل برای انسان امتیاز نمی‌آورد بلکه عقل همچون شهوت به عنوان یک منبع در انسان نهاده شده است اما آنچه موجب امتیاز می‌شود «غلبه» در سایه این عقل بر شهوت است؛ به بیان دیگر چنان‌که برخی محققان گفته‌اند، وجه برتری انسان بر ملائکه و کمال و سعادت او، در آزادی عقلی و پرداختن به تأملات عالی حکمی نیست بلکه: «این برتری اگر فقط به این بود که جنبه عقلی انسان اسیر بدن نشود، نهایت مرتبه‌ای که به دست می‌آید تساوی انسان کامل و فرشتگان بود، در حالی که روایت [می‌فرماید] در صورت غلبه بر شهوات، انسان برتر از فرشتگان نیز خواهد شد.» (سید محمد رضا مدرسی، فلسفه اخلاق، ۵-۱۲۴)

جایگاه اراده و انتخاب‌گری انسان در نظر مسکویه و نقد آن

لازم به ذکر است که مسکویه نیز در مقام نظر، به اراده و قدرت انتخاب و نقش تعیین‌کننده آن در فضیلت انسان اشاره می‌کند و می‌نویسد: «ایجاد گوهر وجود انسان مربوط به قدرت فاعل و خالق او یعنی خداوند تبارک و تقدس اسمہ تعالی است، اما نیکوساختن این گوهر به انسان تفویض شده و به اراده او وابسته است.» (مسکویه، تهذیب الاخلاق، ۵۷) و حتی می‌توان گفت در تمامی مواردی که از فضائل چهارگانه و انواعی که در ذیل هر یک قرار می‌گیرند، بحث می‌کند به نوعی از نقش اراده در تنظیم اعمال متناسب با حکم عقل سخن می‌گوید. اما او در مقام ارائه نظام اخلاقی خود به این ویژگی به‌طور جداگانه نمی‌پردازد و این بحث صرفاً

ذیل قوه عاقله مطرح می‌شود؛^۱ و در نتیجه برای حکیم صاحب ملکات اخلاقی، در شرایطی بدتر از شرایط حضرت ایوب(ع) نیز، انجام اعمال خلاف حکمت و فضیلت را متصور نمی‌داند^۲ (همو، ۹۷). نکته‌ی مهم همین‌جاست که گرچه اراده و قدرت انتخاب، در سایه‌ی داشتن عقل و ادراک معنا پیدا می‌کند، اما خود آن نقشی تعیین‌کننده در ساخت شخصیت انسان دارد و حتی بر ملکات اخلاقی نیز می‌تواند فائق آید. به علاوه باید متذکر شد که زمانی که ما می‌گوییم «عامل انتخابگر» بودن، محور فضیلت و سعادت انسان است توجه داریم که: «حداقل مبادی لازم برای آنکه رفتاری به عمل تبدیل شود، سه مبدأ است: مبدأ معرفتی، مبدأ میلی و مبدأ ارادی» (خسرو باقری، انسان به منزله عامل، بحثی تطبیقی درباره نقش پیش فرض‌ها در روانشناسی، ۲۴). بنابراین مبدأ معرفتی هرچند هم که مهم بوده و در مبادی میلی و ارادی انسان مؤثر باشد اما در نهایت هر یک از میل و اراده، برای خود نقش جداگانه و تعیین‌کننده‌ای دارند و حتی برخی محققان به درستی، از حضور و حاکمیت اراده در مرحله معرفت، میل، و حتی خود اراده سخن گفته‌اند و به تفصیل، این نقش محوری اراده و نیز روابط متقابل مبادی سه‌گانه را بحث کرده‌اند. (رضا برنچکار، حضور اراده در مبادی عمل، ۳۷).

جایگاه عقل در قرآن و روایات و نسبت آن با عامل انتخابگر بودن انسان

حقیقت آن است که در آیات و روایات بسیار به عقل بها داده شده است تا آنجا که در برخی روایات از عقل به عنوان «اصل» (کلینی، ۱۸۱/۸)، «قوام» (ابوالفتح کراچکی، ۳۱/۲) و «نظام» انسان (آمدی، ۲۷۷) یاد شده است و در آیات قرآن نیز بدترین جنبندگان نزد خداوند کسانی معرفی شده‌اند که اهل تعقل نیستند: «إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا

۱ در این مسأله همچون عمده مسائل دیگر- جز آنچه به توجید و معاد مربوط می‌شود- مسکویه پیرو ارسطوست چراکه او هم گرچه سعی نموده بر خلاف سقراط و افلاطون که قائل به وحدت فضیلت و معرفت بودند، نقش اراده و انتخاب انسان را در فضیلت گوشزد کند و متذکر می‌شود که «اصل عمل اخلاقی، انتخاب آزاد است» (ارسطو، ۵/۲) اما نهایتاً چون مبنای عمل اخلاقی را «تعقل و میل» می‌داند (همو، ۴) باز در مرحله «انتخاب» نقش جداگانه، تعیین‌کننده و محوری را به اراده نمی‌دهد و آن را در «میل» معقول خلاصه می‌کند: «بدین ترتیب می‌توانیم بگوییم که انتخاب مرجح، تعقل متکی به میل و یا میل مبتنی بر عقل است» (همو) لذا محققان به نقد ارسطو در این خصوص پرداخته‌اند: «بدینسان، ارسطو برای اراده، هویت مستقلی، غیر از تصور، تصدیق و شوق قائل نیست. هویتی که آدمی را قادر می‌سازد، علی‌رغم میل باطنی خویش، نسبت به عملی خاص و علم به اصلح بودنش، به ترک آن کار مبادرت ورزیده و میل و شناخت خویش را نادیده انگارد. به بیانی دیگر، فیلسوفان یونان، اراده را چونان قدرتی که باعث حاکمیت انسان بر میل و معرفت خویش گردیده و بر اساس آن جهت‌گیری نماید، تصویر نکرده‌اند بلکه اراده آدمی را محکوم علم خویش (در اخلاق سقراطی)، یا محکوم میل معقول (در اخلاق ارسطویی)، می‌دانند.» (رضا برنچکار، مبادی خداشناسی در فلسفه یونان و ادیان الهی، ۲۰۵-۲۰۶)

۲ این اندیشه نیز مأخوذ از ارسطو است. (مسکویه، تهذیب الاخلاق، ۹۹-۱۰۰)

يَعْقُلُونَ» (الانفال: ۲۲). اما سؤال این است که چه رابطه‌ای میان عقل با شاخصه استفاده شده از قرآن است؟

برای رسیدن به تبیینی درست از این رابطه، ناگزیریم ابتدا معنای عقل را در لسان دین مشخص سازیم، که رسیدن به آن نیز در گرو فهم معنای اصیل عقل در لغت عربی است.

معنای عقل در لغت

برای عقل در کتب لغت دو معنا را می‌توان یافت:

۱. عقل به معنای قوه پذیرنده علم که فهم و تمییز انسان از آن نشأت می‌گیرد و حتی خود آن علم و تمییز نیز در مواردی، عقل نامیده می‌شود.^۳
۲. عقل به معنای حبس و منع و امساک.^۴

از دو معنای بالا، معنای دوم برای عقل بیشتر ذکر شده است و چنان‌که ابن فارس گفته، اصل معنای عقل هم همان است. اما در اینجا باید به یک نکته مهم در اصل معنای عقل اشاره کنیم که عموماً از آن غفلت می‌شود و البته نقشی مهم در فهم چگونگی مانع و ممسک بودن عقل، دارد:

وقتی برای یافتن سرنخی از معنای اصیل عقل، به کتاب «فرهنگ تطبیقی عربی با زبانهای سامی و ایرانی» مراجعه شد، مشاهده نمودیم که ریشه «عَقَلَ» در میان دو ریشه «عَقَفَ» و «عَقَوَ(عقا)» به ترتیب به معنای: «تا کردن و خم کردن»، و «باز داشتن و مانع شدن» آمده است. معنای خود ریشه‌ی «عَقَلَ» نیز: «بستن دو پای خم شده شتر را به رانش»، و: «خم شدن، پیچیدن» ذکر شده بود. کلمه «عاقول» از این ریشه نیز به «خم دره» معنا شده بود. البته به معنای معروف: «پای بند ستور» برای «عقال»، و همچنین «رأی و خرد» برای «عَقَلَ» هم در این منبع اشاره شده است. (محمد جواد مشکور، فرهنگ تطبیقی عربی با زبانهای سامی و ایرانی، ۵۷۶/۲-۵۷۷) نکته جدید در اینجا معنای «خم کردن و تا کردن» در معنای این ریشه بود که زمینه‌ی «بستن» پای خم شده‌ی شتر به رانش را فراهم می‌سازد و از این طریق «مانع» حرکت

۳ «العقل يقال للقوة المتبينة لقبول العلم، و يقال للعلم الذي يستفیده الإنسان بتلك القوة عقل» (راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ۵۷۷)؛ «عقل يعقل عقلاً إذا عرف ما كان يجعله قبل أو انزجر عما كان يفعله» (ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، به نقل از حسن مصطفوی، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، ۱۹۴/۸)؛ «عَقَلَ الشَّيْءَ يَعْقِلُهُ عَقْلًا: فَمَمَهُ» (ابن منظور، لسان العرب، ۴۵۸/۱).

۴ «أصل العَقْل: الإمساك و الاستمساک، كعقل البعير بالعقال» (راغب، ۵۷۷)؛ «و عقل بطن المريض بعد ما استطلق: استمسك... و عقلت البعير عقلاً شددت يده... و العقل: الحصن و جمعه العقول» (خلیل بن احمد، کتاب العين، ۱۵۹/۱)؛ «و سُمِّيَ الْعَقْلُ عَقْلًا لِأَنَّهُ يَعْقِلُ صَاحِبَهُ عَنِ التَّوَرُّطِ فِي الْمَهَالِكِ أَيْ يَحْبِسُهُ» (ابن منظور، ۴۵۸/۱)؛ «عقل: أصل واحد منقاس مطرد يدلُّ عظمه على حبسة في الشيء أو ما يقارب الحبسة» (ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، به نقل از حسن مصطفوی، ۱۹۴/۸).

او می‌شود. در ادامه با دقت در کتب لغت مشاهده نمودیم که به عنوان نمونه در لسان العرب و مصباح المنیر نیز همان معنای خم کردن و تا زدن و جمع کردن ساق و ران شتر در معنای عقل آمده است و آنگاه به آن طنابی که بدان آن‌ها را می‌بندند «عقال» گفته می‌شود.^۵ از اینجا به این نتیجه می‌رسیم که معنای اصیل «عقل»، بستن و منع و ضبطی است که حاصل یک جمع و در کنار هم گذاشتن است. به تعبیر دیگر، اساس معنای عقل حاصل «تدبر» و در نظر گرفتن تمامی جوانب امر است: «عقلت الشيء: تدبرته» (احمد بن محمد فیومی، مصباح المنیر، به نقل از حسن مصطفوی، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ۱۹۴/۸) و از این رو ابن منظور، از قول ابن الانباری، «رجُل عاقل» را چنین معنا می‌کند: «هو الجامع لأمره و رأیه» (ابن منظور، لسان العرب، ۴۵۸/۱۱)، و اتفاقاً این معنا را مأخوذ از همان معنای جمع کردن دست و پای شتر می‌داند: «مأخوذ من عَقَلْتُ البعيرَ إذا جَمَعْت قوائمه» (همو) و ظاهراً این معنای «در نظر گرفتن همه جوانب امور» را بر معنای حبس و منع مقدم می‌داند چراکه در ادامه برای اشاره به این معنا برای «عاقل»، از لفظ «قیل» استفاده می‌کند: «و قیل: العاقلُ الذی یَحْبِسُ نفسَه و یَرُدُّها عن هواها، أخذ من قولهم قد اعتقل لسانه إذا حبس و منع الكلام» (همو) نکته دیگر آنکه عقل در لغت و در روایات در مقابل جهل آمده است:

لغت: «العقل: نقيض الجهل» (خلیل، ۱۵۹/۱)، و...

روایات: «صديق كل امرئ عقله و عدوه جهله» (کلینی، ۱۱)، و...

و اتفاقاً لغویون برای جهل نیز در تقابل با عقل، دو معنای مخالف، متناظر با معانی ذکر شده برای عقل نقل کرده‌اند یعنی از طرفی جهل نقیض علم قرار داده شده است (ابن منظور، ۳۹۰/۳)، و از طرف دیگر به معنای خفت و سبک [سری] و عدم طمأنینه (ابن فارس؛ به نقل از حسن مصطفوی، ۱۳۱/۲) و انجام عمل بدون علم (ابن منظور، ۳۹۰/۳) و بدون ضابطه و به صورت نادرست (راغب، ۲۰۹)،^۸ آمده است.

معنای عقل در قرآن و روایات

در آیات و روایات هر دو معنای نقل شده از لغویون برای عقل را می‌توان دید که البته

۵ «عَقَلَ البعيرَ يَعْقِلُهُ عَقْلًا و عَقْلَهُ و اغْتَقَلَهُ: تَنَى و طَيَّفَهُ مع ذراعه و شدَّهما جميعاً في وسط الذراع، و كذلك الناقة، و ذلك الخيلُ هو العقال» (ابن

منظور، ۴۵۸/۱۱)؛ و نیز بنگرید به: احمد بن محمد فیومی، مصباح المنیر؛ به نقل از حسن مصطفوی، ۱۹۴/۸

۶ «جهل: أصلان، أحدهما خلاف العلم، و الآخر الخفة و خلاف الطمأنينة».

۷ البته لفظ: «الجهالة» چنین معنا شده است.

۸ «و الثالث: فعل الشيء بخلاف ما حقه أن يفعل، سواء اعتقد فيه اعتقاداً صحيحاً أو فاسداً».

توجه به فضای دو قطبی مطرح شده در معنای اول از سوی روایات، و نیز ملاحظه آیات و روایاتی که چگونگی مانع و حابس بودن عقل در معنای دومش، و همچنین خاستگاه تکوینی آن منع عقلی را تبیین می‌کنند، در این مسأله حائز اهمیت و راهگشاست. در ذیل این سه نکته را وا می‌کاویم.

۱. کارکرد اصلی عقل در مرحله شناخت: تمییز و تشخیص حق از باطل

«قال رسول الله (ص) العقل نور في القلب يفرق به بين الحق والباطل» (دیلمی، ارشاد القلوب، ۱/۱۹۸؛ ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ۴۰/۲۰). این روایت به صراحت کارکرد اصلی عقل در مرحله شناخت را تمییز میان حق و باطل بیان می‌کند.^۹ و البته در روایات دیگر، «علم» و «فهم» انسان از شاخه‌ها و ثمرات همین عقل دانسته شده‌اند: «العقل أصل العلم و داعية الفهم» (عبدالواحد آمدی، غرر الحکم و درر الکلم، ۵۳)؛ و نیز: «دَعَامَةُ الْإِنْسَانِ الْعَقْلُ وَ الْعَقْلُ مِنْهُ الْفِطْنَةُ وَالْفَهْمُ وَالْحِفْظُ وَالْعِلْمُ» (کلینی، ۱/۲۵).

به نظر ما نکته کلیدی تبیین آیات و روایات مربوط به عقل، توجه به همین فضای دو قطبی ترسیم شده از سوی عقل میان حق و باطل است. یعنی عقل انسان از منظر آیات و روایات، نقش آینه‌وار و بی‌طرف و منفعل در شناخت حقایق موجودات ندارد بلکه اساساً «تمییز» دهنده است و به نحوی فعال به جداسازی حق از باطل می‌پردازد و در هر شناختی، حق را با اشاره به باطل مقابل آن نمودار می‌سازد.

معرفت و شناخت خداوند امری است که در دین بدان توصیه می‌شود و در قرآن، بسیاری از موارد، آیاتی از خلقت و چگونگی تدبیر خداوند در آفرینش نقل می‌شود و از این راه انسانها به تعقل فراخوانده می‌شوند و تصریح می‌شود که در این پدیده‌ها، آیات و نشانه‌هایی از خداوند برای تعقل کنندگان نمایان است^{۱۱} در برخی روایات نیز متعلق تعقل انسان، خود خداوند ذکر شده است مثل این روایات:

– «يَا هِسَامُ مَا بَعَثَ اللَّهُ أَنْبِيَاءَهُ وَ رُسُلَهُ إِلَى عِبَادِهِ إِلَّا لِيَعْقِلُوا عَنِ اللَّهِ» (کلینی، ۱/۱۵).

۹ کارکرد تمییزی عقل در این روایات نیز مشاهده می‌شود: «مَا تَبَيَّنَ الْحَقُّ وَ الْبَاطِلُ إِلَّا قِلَّةُ الْعَقْلِ» (احمد بن محمد خالد برقی، المحاسن، ۲۵۴/۱)؛ «لَيْسَ الْعَاقِلُ مَنْ يَعْرِفُ الْحَيْرَ مِنَ الشَّرِّ وَ لَكِنْ الْعَاقِلُ مَنْ يَعْرِفُ خَيْرَ الشَّرِّينِ» (مجلسی، بحارالانوار، ۶/۷۵).

۱۰ از میان کتب لغتی که مراجعه کردیم تنها صاحب التحقیق بود که بر این کارکرد تمییزی عقل تأکید کرده بود و حتی آن را اصل معنای عقل، و امساک را از لوازم آن می‌داند (حسن مصطفوی، ۱۹۴/۸) ما گرچه بر این کارکرد عقل تأکید می‌کنیم اما همچنان با توجه به نکته‌ای که مبنی بر ضرورت حصول یک جمع و کنار هم گذاری برای تحقق منع عقلی، متذکر شدیم، اصل معنا را حبس و منع می‌گیریم و این تمییز عقلی را همان زمینه چینی برای تحقق منع می‌دانیم.

۱۱ بنگرید به آیات: (الروم: ۲۴)، (البقره: ۱۶۴)، (النحل: ۱۲)، (الجاثیه: ۵)، و ...

- «و ابتعث فیهم النبیین... ليعقل العباد عن ربهم» (صدوق، کتاب التوحید، ۴۴).

اما نکته مهم توجه به زاویه و هدف شناخت عقلی مورد نظر از خداوند در تعالیم دینی است که آن را از تأملات حکمی و فلسفی محض جدا می‌سازد. برای دریافت این نکته، مشاهده ادامه دو روایت بالا ضروری است:

- «فَأَحْسَنَهُمْ اسْتِجَابَةَ أَحْسَنَهُمْ مَعْرِفَةً وَأَعْلَمَهُمْ بِأَمْرِ اللَّهِ أَحْسَنَهُمْ عَقْلاً وَأَكْمَلَهُمْ عَقْلاً أَرْفَعُهُمْ دَرَجَةً فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ» (کلینی، ۱۵/۱)

- «[ليعقل العباد عن ربهم] ما جهلوه فيعرفوه بربوبيته بعد ما أنكروا و يوحدوه بالإلهية» (صدوق، ۴۴)

ملاحظه ادامه روایات روشن می‌سازد که این «تعقل عن الله» با رویکرد و هدف شناخت خداوند به عنوان رب و در مقام ربوبیت است نه برای اثبات خالقیت خداوند، چراکه بنا بر آیات قرآن، مشرکان در خالق دانستن خداوند مشکلی نداشتند: «وَلَيْسَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ» (لقمان: ۲۵) بلکه این قبول ربوبیت یگانه خداوند بود که برایشان مشکل بود. و باید توجه داشت که بنا بر قرآن این «ربوبیت» است که «عبودیت» می‌آورد: «إِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَ رَبُّكُمْ فَأَعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ» (آل عمران: ۵۱) یعنی زمانی که عقل خداوند را با ربوبیتش می‌شناسد حکم به عبودیت او می‌دهد و در پی تمییز و تشخیص اوامر و نواهی رب خود بر می‌آید. به تعبیر دیگر شناخت و معرفت خداوند، در چارچوب فضای دو قطبی شناخت اوامر و نواهی او ثمر می‌دهد و تجلی می‌یابد و بر خلاف اهتمام فیلسوفان و از جمله مسکویه به شناخت نظری فلسفی و ترسیم سعادت قصوای انسانی از ناحیه عقل نظری، می‌توان گفت اساس شناخت و معرفت در منطق قرآن و روایات، مبتنی بر رویکرد تمییز حق و باطلی عقل و در جهت ایمان و عبودیت است:

«إِنَّ الْعَاقِلَ لَدَلَّالَةٌ لِعَقْلِهِ الَّذِي جَعَلَهُ اللَّهُ قَوَّامَهُ وَ زِينَتَهُ وَ هِدَايَتَهُ عِلْمَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَ أَنَّهُ هُوَ رَبُّهُ وَ عِلْمَ أَنَّ لِحَالِقَهُ مَحَبَّةً وَ أَنَّ لَهُ كِرَاهِيَةً وَ أَنَّ لَهُ طَاعَةً وَ أَنَّ لَهُ مَعْصِيَةً» (کلینی، ۲۸/۱)

بنابراین آن زمان که دین به معرفت و علم فرا می‌خواند باز هدفش رسیدن به تمییز حق از باطل در سطحی بالاتر و عالی تر و در نتیجه دوری از انواع شرکهای خفی است چراکه علم، در روایات، یکی از عوامل افزایش عقل است: «الْعِلْمُ يَزِيدُ الْعَاقِلَ عَقْلاً» (مجلسی، ۶/۷۵)؛ و ثمره‌ی آن بنا بر قرآن باید خشیت بیشتر باشد: «إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ» (فاطر: ۲۸)

۲. بازدارندگی عقل بر مبنای تمییز میان حق و باطل، و به شکل تثبیت^{۱۲} و تدبیر و حزم در

امور

از آنجا که اصل معنای عقل ناظر بر منع و امساک است، معنای اصیل جهل نیز که در لغت و روایات مقابل عقل آمده است، ظاهراً همان «خفت» و سبکی، «عدم طمأنینه» و «انجام عمل بدون علم و ضابطه» است و سیاق استعمال آن در آیات و روایات نیز این نظر را تأیید می‌کند. در روایتی وجه تسمیه عقل چنین آمده است: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) إِنَّ الْعَقْلَ عَقَالٌ مِنَ الْجَهْلِ وَالنَّفْسَ مِثْلَ أُخْبَثِ الدَّوَابِّ فَإِنْ لَمْ تُعْقَلْ حَارَتْ فَالْعَقْلُ عَقَالٌ مِنَ الْجَهْلِ» (ابن شعبه حرانی، تحف العقول، ۱۵)؛ بنابراین رابطه عقل و جهل نفس را این طور می‌توان ترسیم کرد: نفس به جهت خفت و سبکی ای که دارد با کوچکترین باد هوس و میلی به این سو و آن سو می‌رود و بدون هیچ‌گونه سنجش و محاسبه‌ای دست به عمل می‌زند و لذا عقل وارد عمل می‌شود و با تأنی و درنگ (تثبیت) به تمییز حق از باطل می‌پردازد و بر آن اساس، با حزم و عاقبت‌اندیشی و جامع‌نگری خود، مانع سبک‌سری نفس می‌شود. آیاتی از قرآن که انسان را به تعقل در عبرت‌ها و حقایق زندگی فرا می‌خوانند و یا از عدم تعقل مشرکان و کافران در این امور سخن می‌گویند در واقع ناظر بر همین جنبه‌ی عاقبت‌اندیشی و تدبیری و محاسبه‌گری عقل هستند که در ذیل به تعدادی از آن آیات و نیز روایات مرتبط اشاره می‌کنیم:

آیات:

- «أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا» (الحج: ۴۶)
- «وَلَقَدْ تَرَكْنَا مِنْهَا آيَةً بَيِّنَةً لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» (العنكبوت: ۳۵)
- «وَمَنْ نُعَمِّرْهُ نُنَكِّسْهُ فِي الْخَلْقِ أَ فَلَا يَعْقِلُونَ» (یس: ۶۸)
- «وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ وَ لَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَ فَلَا تَعْقِلُونَ» (الانعام:

۳۲)

روایات:

- «التَّثْبُتُ رَأْسُ الْعَقْلِ وَ الْحِدَّةُ رَأْسُ الْحُمْقِ» (ابوالفتح کراچکی، ۱۹۹/۱)
- «أَعْقَلُ النَّاسِ أَنْظَرُهُمْ فِي الْعَوَاقِبِ» (آمدی، ۵۲)
- «لِلْحَازِمِ مِنْ عَقْلِهِ عَنِ كُلِّ ذَنْبٍ زَاجِرٌ» (همو، ۵۳)
- «لَا عَقْلَ كَالْتَّدْبِيرِ» (کلینی، ۲۰/۸)

۱۲ «تَثَبَّتْ فِي الْأَمْرِ وَالرَّأْيِ، وَ اسْتَثَبَّتْ: تَأْتَى فِيهِ وَ لَمْ يَعْجَلْ. وَ اسْتَثَبَّتْ فِي أَمْرِهِ إِذَا شَاوَرَ وَ فَحَصَ عَنْهُ» (ابن منظور، ۱۹/۲).

- «أدل شيء على غزارة العقل حسن التدبير» (آمدی، ۳۵۴)

۳. نکته مهمی که نباید از آن غفلت کرد توجه به خاستگاه منع عقلی است، چراکه حتما باید برای منع و امساک عقل، زمینه و بستری موجود باشد و گرنه در خلأ و بی علت این منع ضرورت نمی‌یابد. چنان‌که می‌دانیم برای جمادات محبت و کراهت معنا ندارد چراکه گرایش و میلی در آن‌ها نیست اما برای حیوانات برخی امور لذتبخش هستند و برخی هم رنج‌آور، لذا آن‌ها به طور غریزی و بدون محاسبه عقلی، همیشه نسبت به امور ملایم تمایل نشان می‌دهند و همواره از امور ناملائم اجتناب می‌کنند. انسان نیز به طور تکوینی و فطری، نسبت به بعضی امور گرایش و محبت و از برخی امور، کراهت دارد. قرآن تصریح می‌کند که «ایمان» را محبوب قلوب شما قرار دادیم و بالعکس کفر و فسوق عصیان را برایتان ناخوشایند ساختیم: «وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبِيبٌ إِلَيْكُمْ الْإِيمَانَ وَزَيْنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَهُ إِلَيْكُمْ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ» (الحجرات: ۷) و در همین سیاق، متذکر می‌شود که همه انسان‌ها بر فطرتی حنیف آفریده شده‌اند (الروم: ۳۰) و از روح الهی در گل وجود آن‌ها دمیده شده‌است (الحجر: ۲۹؛ ص: ۷۲) که مسلماً این روح الهی، به حق گرایش دارد و از باطل گریزان است.

وجه فارق میان انسان و حیوان - علاوه بر متعالی بودن سطح گرایشات - این است که انسان بر خلاف حیوان، محکوم گرایشات و تمایلات تکوینی خود نیست بلکه خداوند، بر اساس آن محبت و کراهت فطری نسبت به ایمان و کفر، قدرت تشخیص و تمییز فجور و تقوا را هم به انسان الهام کرده است و به او این حق را داده که بر اساس تشخیص و محاسبه خود، یکی از آن دو را انتخاب کند. علامه طباطبایی تصریح می‌کنند که منظور از فجور و تقوای الهامی در آیات: «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» (الشمس: ۷-۸) همان عقل عملی است (محمد حسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۲۹۸/۲۰)؛ این روایت از امام صادق(ع) نیز که منظور از آن الهام را: «عَرَفَهُ الْحَقُّ مِنَ الْبَاطِلِ» (قمی مشهدی، تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، ۱۴/۳۰۰)؛ تفسیر می‌کنند، این برداشت علامه را تأیید می‌نماید.

بنابراین اولاً خاستگاه معنای اصیل عقل، محبت و کراهت فطری و تکوینی انسان نسبت به ایمان و کفر است. ثانیاً آنکه نقطه آغازین حرکت عقلی مورد نظر قرآن، از عقل عملی و بر پایه تمییز میان حق و باطل است.

گفتیم که جنس ضبط و منع عقل از نوع عاقبت‌نگری و تدبیر است یعنی نهایتاً عقل در این مورد هم کارکرد ادراکی دارد نه تحریکی. برای تبیین این مسأله و بیان چگونگی رابطه عقل

با عمل، باید پای «قلب» در قرآن را هم به میان کشید.

رابطه عقل با قلب و عمل

تعقل و تفقه، در قرآن و روایات به «قلب» نسبت داده می‌شود:

- «أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا» (الحج: ۴۶)
 - «لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا» (الاعراف: ۱۷۹)
 - «الْعَقْلُ مَسْكَنُهُ فِي الْقَلْبِ» (کلینی، ۸ / ۱۹۰)
 - «قال رسول الله (ص) العقل نور في القلب يفرق به بين الحق و الباطل» (دیلمی، ارشاد القلوب، ۱۹۸/۱؛ ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ۴۰/۲۰)، و...
- بنابراین باید هماره، آیات و روایات مربوط به عقل و کارکرد آن را در نسبت عقل با قلب مد نظر داشت.

در مباحث گذشته دانستیم که «عمل» بر مبادی ای مبتنی است که اهم آن‌ها عبارتند از: معرفت، میل و اراده؛ و حال می‌گوییم آن کانونی که هر سه‌ی این مبادی را در خود دارد و بنابراین عامل و محرک اصلی قلمداد می‌شود، «قلب» است. یعنی قلب در قرآن هم مرکز ادراک است، چنان‌که نقل شد، و هم محل امیال و عواطف:

- «فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ» (آل عمران: ۱۵۹)
 - «فَلَوْ لَا إِذْ جَاءَهُمْ بِأَسْنَانَا تَضَرَّعُوا وَ لَكِنْ قَسَبَتْ قُلُوبُهُمْ» (الانعام: ۴۳)؛ و...
 - و هم محل اراده:
 - «لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَ لَكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ» (الاحزاب: ۵)
 - «لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَ لَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ» (البقرة: ۲۲۵)؛
- و ...

گفتیم که کارکرد اصلی شناختی عقل در قرآن و روایات، تمییز میان حق و باطل و آنگاه بر اساس آن، عاقبت‌اندیشی و تدبیر است حال می‌گوییم اساسا اقتضای فضای دو قطبی ترسیم شده، گرایش به یک قطب و دوری از قطب مقابل است و می‌توان تصور کرد که هرچه وضوح تمایز میان حق و باطل بیشتر باشد، گرایش انسان به حق و عمل به مقتضای آن نیز بیشتر خواهد بود. با این بیان، می‌توان اجتناب حضرت یوسف (ع) از ارتکاب عمل منافی عفت با

رؤیت برهان پروردگار: «وَهُمْ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ» (یوسف: ۲۴)، و به طور کلی عصمت معصومان(ع) را در همین وضوح تمایز میان حق و باطل در نظر آنان دانست. اما در مجموع باید گفت که درست است که عقل با تمییز میان حق و باطل و براگیختن امیال و عواطف، نقشی بنیادی در عمل بازی می‌کند ولی نمی‌تواند جای عواطف و احساسات و ایمان و انتخاب‌گری و اراده انسان را بگیرد بلکه در نهایت این «قلب» است که به عنوان کانون همه این مبادی، دست به انتخاب و عمل می‌زند. و مراد از قلب هم چیزی جز همان حقیقت وجود انسان نیست: «إِنَّ الْمَرَادَ بِالْقَلْبِ هُوَ الْإِنْسَانُ بِمَعْنَى النَّفْسِ وَالرُّوحِ» (طباطبایی، ۲۲۳/۲)

تقوا: طریق رسیدن به فضیلت و سعادت از منظر قرآن

در سوره «الشمس»، «تزکیه» که ناظر بر فضیلت است و «فلاح» که بر سعادت دلالت می‌کند در کنار هم و در رابطه‌ای مستقیم آمده‌اند: «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا» (الشمس: ۹). به تعبیر دیگر بحث از تقسیم سعادت به اخلاقی و عقلی منتفی است چراکه انسان در قرآن از جنبه‌ی اراده و انتخاب‌گریش مخاطب است در نتیجه هر چه انتخاب‌های انسان در مرحله عمل (چه جانچی و چه جارچی) بهتر و به تقوا نزدیک‌تر باشد فضیلت و رشد معنوی^{۱۴} او بیشتر خواهد بود و این رشد معنوی، سعادت او را در پی خواهد داشت. لذا ملاک فضیلت و سعادت یک چیز است و آن «تقوا» است: «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ» (الحجرات: ۱۳).

بنابراین این که مسکویه، فلسفه و حکمت نظری را طریق رسیدن به سعادت «قصوی» بیان می‌کند، از منظر قرآنی قابل نقد است چراکه آن معرفت و حکمت حاصل از تأملات عقل نظری نیز زمانی سعادت‌آفرین است که با ایمان همراه باشد. به بیان دیگر، کمال واقعی و اصیل عقل نظری نیز همان کمال عقل عملی یعنی ایمان است (عبدالله جوادی آملی، ریحیق مختوم، بخش یکم، ۱/ ۱۵۸) در تأیید این مطلب می‌توان به شواهد ذیل از قرآن استناد نمود:

- در همان سوره انفال که بدترین جنبندها نزد خداوند، کسانی معرفی شده‌اند که اهل تعقل نیستند: «إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ» (الانفال: ۲۲)، در آیه‌ای دیگر، همان تعبیر، برای کسانی که ایمان نمی‌آورند به کار رفته است: «إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الَّذِينَ كَفَرُوا فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ» (الانفال: ۵۵)

۱۳. «فالبرهان الذي أراه به و هو الذي يربه الله عباده المخلصين نوع من العلم المكشوف و اليقين المشهود تطيعه النفس الإنسانية طاعة لا تميل معها إلى معصية أصلاً» (طباطبایی، الميزان، ۱۱/ ۱۲۹)

۱۴. «أصل الزكاة: التَّموُّ الحاصل عن بركة الله تعالى» (راغب، ۳۸۰)

- ثمره علم باید خشیت در برابر پروردگار باشد: «إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ» (فاطر: ۲۸) و اساساً آنچه ابتداء مطلوب است ایمان است و آنگاه هر چه در این ایمان، معرفت انسان بیشتر باشد مرتبه‌اش بالاتر خواهد بود: «قَالَ النَّبِيُّ صُ أَفْضَلُكُمْ إِيمَانًا أَفْضَلَكُمْ مَعْرِفَةً» (تاج الدین شعیری، جامع الاخبار، ۵؛ مجلسی، ۳/ ۱۴)

- علم به تنهایی ضامن سعادت انسان نیست: «أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ» (الجاثیه: ۲۳)؛ «رَبِّ عَالِمٍ قَدْ قَتَلَهُ جَهْلُهُ وَعِلْمُهُ مَعَهُ لَا يَنْفَعُهُ» (نهج البلاغه، حکمت ۱۰۷ و ۴۶۲)

- «كُلُّ عِلْمٍ وَبَالَ عَلَى صَاحِبِهِ إِلَّا مَنْ عَمِلَ بِهِ» (مجلسی، ۲/ ۳۸)

- «[العقل] مَا عُبِدَ بِهِ الرَّحْمَنُ وَكَتُسِبَ بِهِ الْجَنَانُ» (کلینی، ۱۱)

در پایان متذکر می‌شویم که اگر هم حکمت نظری فلسفی را یکی از مصادیق حکمت منقول در آیات و روایات، محسوب کنیم^{۱۵} و بر این اساس به ضرورت اهتمام انسان‌ها بدان در نیل به سعادت حکم کنیم، اما از آنجا که پیمودن طریق آن برای همه انسان‌ها میسر نیست، و ملاک و میزان برتری نزد خداوند که متضمن عدالت الهی نیز می‌باشد، تقوا و عمل به اندازه‌ی وسع هر کس است، لذا می‌توان گفت آموختن حکمت به معنای فلسفی‌اش همچون اغلب علوم دیگر واجب کفایی است و نه عینی؛ و بقیه مردم می‌توانند از حاصل اندیشه فیلسوفان در جهت افزایش «عقل» خود، به میزان وسعشان بهره ببرند و چه بسا که به جهت پابندی به حکمت و علم اندک خویش، در مراتب سعادت، نسبت به فیلسوفان بی‌عمل، اوج بیشتری بگیرند.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

جمع‌بندی

مسکویه نفس انسان را مجرد و گوهر وجود آن را عقل می‌داند و در نتیجه، بنا بر جهان بینی فلسفی‌اش که عالم نفس مافوق عالم طبیعت و مادون عالم عقل است، کمال و سعادت انسان را در فعلیت یافتن قوه عاقله انسان ترسیم می‌کند. از این رو وی طریق وصول به سعادت قصوی را فلسفه و حکمت ذکر می‌کند البته نائل شدن به سعادت قصوای عقلی که رهاورد

۱۵ در روایات تفسیری گرچه در مورد حکمت لقمان (ذیل آیه ۲۰ سوره لقمان) اشاره به تفکر همیشگی او شده است اما روایات دیگر حتی ذیل همان آیه، و آیه دیگری که حکمت را خیر کثیر معرفی می‌کند (البقره: ۲۶۹)، حکمت را به «لَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ، قَالَ أَوْتِنِي مَعْرِفَةَ إِمَامٍ زَمَانِهِ»، «الفهم و العقل»، «طاعة الله و معرفة الامام»، «معرفة الامام و اجتناب الكبائر التي أوجب الله عليها النار»، و از این قبیل تفسیر کرده‌اند. بنگرید به تفاسیر روایی ذیل این آیات.

آزادی عقل از بند شهوات و پرداختن آزادانه به تأملات عالی است را، بدون گذر از مرحله فضیلت و سعادت خُلقی، ممکن نمی‌داند. لذا وی برای فضیلت اخلاقی، نقشی مقدمی و تمهیدی، در نیل به سعادت قصوی قائل است.

از منظر قرآن، این «انسان به منزله عامل انتخاب‌گر» است که محور فضیلت و سعادت است و فضائل نقشی مستقیم و نه مقدمی در سعادت دارند. بعلاوه گرچه در لسان روایات عقل به عنوان «قوام» و «نظام» انسان یاد شده است اما با تحلیل معنای عقل روشن شد که کارکرد اصلی شناختی عقل از منظر دینی، تمییز حق از باطل است که بر مبنای آن، عقل به عاقبت‌اندیشی و تدبیر می‌پردازد و مانع از آن می‌شود که نفس انسان دست‌خوش هواهای نفسانی شده و مرتکب انتخاب و اعمال ناپسند شود. و از طرفی همین عقل با کسب معرفت و حکمت، بر نورانیتش افزوده شده، باعث تعالی سطح انتخاب انسان و دیدن حق به نحو بارزتر می‌شود. در ضمن متذکر شدیم که عقل هیچ‌گونه کارکرد تحریکی ندارد و انجام عمل به قلب یا حقیقت انسان باز می‌گردد که علاوه بر مرکز تعقل بودن، کانون دو مبدأ حذاقلی دیگر عمل، یعنی میل و اراده هم می‌باشد. بنابراین درست است که منشأ شرافت انسان تمییز و تدبیر عقلی است اما آنچه که در قلب به عنوان عامل، نقش اصلی را حتی در مرحله فعالیت عقلی، بازی می‌کند همان اراده و انتخاب‌گری انسان است.

نتیجه‌گیری

مسکویه امتداد خط فضیلت اخلاقی و حکمت عملی را تا رسیدن به آزادی عقلی می‌داند و پس از آن، گرچه همچنان بر التزام به فضائل تأکید می‌کند، اما سعادت را از زاویه تأملات عالی حکمی ترسیم می‌کند. لکن در قرآن چون اراده و انتخاب‌گری انسان محور فضیلت و سعادت وی است، خط فضیلت و تقوا، که تجلی مثبت انتخاب‌گری انسان و بر اساس تمییز عقل است، از ابتدا تا انتهای مسیر، امتداد دارد و ملاک سعادت نیز همچون ملاک فضیلت، «تقوا» است.

منابع

قرآن کریم

ابن ابی الحدید، عبد الحمید بن هبه الله، شرح نهج البلاغه، ۲۰ جلد در ۱۰ مجلد، قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی، ۱۴۰۴ق.

- ابن بابویه، محمد بن علی، *التوحید*، قم: انتشارات جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ق.
- _____، *علل الشرائع*، قم: انتشارات مکتبه الداوری، بی تا.
- ابن شعبه، حسن بن علی، *تحف العقول*، قم: انتشارات جامعه مدرسین قم، ۱۴۰۴ق.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی، *مناقب آل ابي طالب (ع)*، قم: مؤسسه انتشارات علامه قم، ۱۳۷۹ق.
- ابن مسکویه، احمد بن محمد، *الفوز الاصغر*، بیروت: ۱۳۱۹ق.
- _____، *ترتیب السعادات*، به کوشش ابوالقاسم امامی، تهران: کتابخانه موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، بی تا.
- _____، *تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق*، اصفهان: انتشارات مهدوی، بی تا.
- _____، *رسالتان فی اللذات و الآلام والنفس و العقل*، القاهرة: مکتبه الثقافة الدينية، الطبعة الاولى، ۱۴۲۱ق.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت: دار صادر، چاپ سوم، ۱۴۱۴ق..
- ارسطو، *اخلاق نیکو ماخس (ج اول)*، ترجمه سید ابوالقاسم پورحسینی، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۵۶.
- _____، *اخلاق نیکو ماخس (ج دوم)*، ترجمه سید ابوالقاسم پورحسینی، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۶۸.
- آمدی، عبدالواحد بن محمد، *غرر الحکم و درر الکلم*، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶.
- باقری، خسرو، «انسان به منزله عامل بحثی تطبیقی درباره نقش پیش فرض ها در روانشناسی»، *فصلنامه حوزه و دانشگاه*، شماره ۹، سال سوم: زمستان ۱۳۷۵، صص ۲۲-۲۸.
- برقی، احمد بن محمد، *المحاسن*، قم: دار الکتب الإسلامية، ۱۳۷۱ق.
- برنجکار، رضا، «حضور اراده در مبادی عمل»، *روش شناسی علوم انسانی (حوزه و دانشگاه)*، شماره ۶، بهار ۱۳۷۵، صص ۳۴-۴۵.
- _____، *مبادی خداشناسی در فلسفه یونان و ادیان الهی*، تهران: مؤسسه نبأ، چاپ اول، ۱۳۷۵.
- جوادی آملي، عبدالله، *رحیق مختوم (شرح حکمت متعالیه)*، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۵.
- حر عاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعة فی تحصیل مسائل الشریعة*، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۹ق.
- خلیل بن احمد، *کتاب العین*، تحقیق: مهدی المنزومی و ابراهیم السامرائی، قم: مؤسسه دارالهجرة، الطبعة الثانية، ۱۴۱۰ق.
- دیلمی، حسن بن محمد، *ارشاد القلوب*، دو جلد در یک مجلد، قم: انتشارات شریف رضی، ۱۴۱۲ق.

- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *مفردات الفاظ القرآن*، تحقیق: صفوان عدنان داودی، الطبعة الاولى، دمشق-بیروت: دارالعلم-الدار الشامیة، ۱۴۱۲ ق.
- شریف‌الرضی، محمد بن حسین، *نهج البلاغة*، ترجمه محمد دشتی، قم: مؤسسه بوستان کتاب، چاپ هفتم، ۱۳۸۹.
- شعیری، محمد بن محمد، *جامع الأخبار*، قم: انتشارات رضی، ۱۳۶۳.
- طباطبایی، محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية فی قم المقدسة، بی تا.
- طریحی، فخرالدین بن محمد، *مجمع البحرين*، تحقیق: السيد احمد الحسينی، تهران: المكتبة المرتضوية، الطبعة الثالثة، ۱۳۷۵.
- فخری، ماجد، *سیر فلسفه در جهان اسلام*، ترجمه: زین نظر نصرالله پورجوادی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول، ۱۳۷۲.
- قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا، *کنز الدقائق و بحر الفرائب*، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، الطبعة الاولى، ۱۳۶۸.
- قمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر القمی*، تحقیق: سید طیب موسوی جزایری، قم: دار الكتاب، الطبعة الرابعة، ۱۳۶۷.
- کراجکی، محمد بن علی، *کنز الفوائد*، قم: انتشارات دار الذخائر، ۱۴۱۰ ق.
- کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تهران: دار الکتب الإسلامية، ۱۳۶۵.
- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، *بحار الأنوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار*، بیروت - لبنان: مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۴ ق.
- مدرسی، محمد رضا، *فلسفه اخلاق (پژوهشی در بنیان های زبانی، فطری، تجربی، نظری، و دینی اخلاق)*، تهران: انتشارات سروش، ۱۳۷۱.
- مشکور، محمد جواد، *فرهنگ تطبیقی عربی با زبانهای سامی و ایرانی (جلد دوم)*، بی جا: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۷.
- مصباح یزدی، محمد تقی، *آموزش فلسفه*، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل وابسته به مؤسسه انتشارات امیر کبیر، چاپ چهارم، ۱۳۸۳.
- مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰.
- مطهری، مرتضی، *فلسفه اخلاق*، تهران: انتشارات صدرا، چاپ یازدهم، ۱۳۷۲.
- نراقی، مهدی بن ابی ذر، *جامع السعادات*، تصحیح: محمد کلانتر، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، بی تا.